L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur 70e ANNEE (7e SÉRIE)
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur N° 18. — 5 MAI 1960

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. La mort d'Albert Camus. — II. Gabriel Marcel sur Albert Camus. — III. Jacques Madaule et Camus. — IV. Jean Guitton et Camus. — V. La conversion d'Hermann Cohen. — VI. Le centenaire du rattachement de la Savoie. — VII. Navigation interplanétaire. — VIII. Vieilles étoiles. — IX. Les Conférences de Notre-Dame. — X. Adenauer et Khrouchtchev. — XI. Le concile de Florence (1438-1439). — XII. En hommage à Léon Bloy.

I

La mort d'Albert Camus

Le 4 janvier 1960, l'écrivain Albert Camus, l'un des plus appréciés de la présente génération, se tuait au cours d'un accident d'automobile. Ce n'était pas lui qui conduisait la voiture, mais le fils de son éditeur, Gallimard, qui aimait à faire de la vitesse. Ce dernier, grièvement blessé, devait mourir quelques jours plus tard. Cette brutale disparition consterna les très nombreux admirateurs de Camus. Depuis sa mort, on a écrit un livre sur lui, et un grand nombre d'articles de revue. Nous allons lire, ici, ensemble, le numéro de février de *La Table ronde*. Il est tout entier consacré à Albert Camus et l'on n'y trouve pas moins de vingt-cinq études diverses. Mais sans doute sera-t-il bon de rappeler avant tout ce que fut la carrière d'Albert Camus, en nous servant de traits épars dans ces études.

Il naquit à Mondovi, non loin d'Alger, en 1913. Il devait être toujours un méditerranéen, un ami de la lumière, du soleil, de la nature, qu'il se plaira à décrire. Rien ne lui sera plus doux que les étreintes et les baisers perpétuels de la terre et de la mer. Mais la nature ne lui a jamais parlé de Dieu. Il semble qu'il n'ait jamais rencontré sur sa route un prêtre capable de lui parler du Christ comme il aurait fallu. Nous verrons chez lui, dans un instant, l'expression d'une sorte de regret à ce sujet. José Orlandis, écrivain espagnol, dans son étude de la *Table ronde*, intitulée « *Un portrait de Sisyphe* », dit de lui :

« Albert Camus peut être considéré comme l'un des hommes les plus représentatifs de notre époque ; c'est un païen, d'un paganisme antérieur à notre ère. Dès l'enfance, le message chrétien lui a été complètement étranger. Il est le produit d'une société radicalement laïcisée ; comme beaucoup d'autres hommes de sa génération, il est né dans une terre lointaine, pays de mission, où l'on n'a pas prêché l'Evangile. Il n'est pas le fils prodigue, car il n'a jamais connu la maison paternelle. »

A la vérité, ces lignes sont peut-être un peu excessives. Camus, tout Algérien qu'il était, ne resta pas aussi étranger qu'on vient de le dire au christianisme. Mais il ne l'avait pas trouvé à son foyer. Il en entendit parler au cours de ses études. Charles Mœller, dans son article « *La Pauvreté et la Lumière* », toujours dans la *Table ronde*, précise :

« A seize ans, Camus lisait la Bible, Nietzsche (celui de *Zarathoustra*) et Dostoïewski (celui des *Possédés*, surtout). Le thème de la « mort de Dieu », dans l'œuvre du penseur de Sils-Maria, influença sans doute Camus dans son choix de ce monde comme le seul dont il faille vraiment s'occuper : « A cette heure tout mon royaume est de ce monde », a-t-il écrit, dans sa première œuvre. »

Nous avons bien compris : il a lu la Bible. Mais seul, sans guide, sans préparation suffisante. Il a lu les Evangiles, et il a retenu ce mot du Christ « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Et lui, lisant alors Nietzsche et Dostoïewski, a décrété : « Mon royaume est de ce monde. » Et pourtant, il n'éprouve aucune aversion, bien loin de là. Le même Charles Mœller rappelle une déclaration faite par Camus au *Daghens Nyheter*, en décembre 1957 :

« J'ai conscience du sacré, du mystère qu'il y a dans l'homme, et je ne vois pas pourquoi je n'avouerais pas l'émotion que je ressens devant le Christ et son enseignement. Je crains malheureusement que, dans certains milieux, en Europe particulièrement, l'aveu d'une ignorance ou l'aveu d'une limite à la connaissance de l'homme, le respect du sacré, n'apparaissent comme des faiblesses. Si ce sont des faiblesses, je les assume avec force. Je n'ai que respect et vénération devant la personne du Christ et devant son histoire : je ne crois pas à sa résurrection. »

Et un peu plus loin :

« Je ne crois pas en Dieu, c'est vrai. Mais je ne suis pas athée pour autant. Je serais même d'accord avec Benjamin Constant pour trouver à l'irréligion quelque chose de vulgaire et de... oui, d'usé. »

Tel était donc, si l'on peut dire, son *Credo* en 1957, alors qu'il était au sommet de sa notoriété, et qu'on venait de lui décerner le prix Nobel. Ce *Credo* se ramenait à un « *non credo* ». Ou plutôt, ne croyant plus en Dieu, il estimait qu'il pouvait quand même croire en l'homme !

Mais revenons à sa formation initiale et à son entrée dans la carrière d'écrivain. A Alger, ses maîtres l'avaient remarqué comme un sujet d'avenir. De bonne heure toutefois l'ombre de la mort se dressa devant lui. La mort lui faisait horreur. Il put craindre un instant d'être voué à une mort précoce, sous les atteintes de la tuberculose. Un

tel destin lui parut être la révélation de l'absurde. N'ayant pas cru à la résurrection du Christ — il n'a jamais dit pourquoi — il ne croyait pas non plus à l'immortalité de l'âme. Il n'y a donc que cette vie. Quel drame que celui d'un être qui brûle d'ardeur pour la vie, qui veut vivre de toute sa force, et qui se sait condamné à mourir. Avec Vigny, il entend la nature, la riante nature qu'il aime, lui dire :

« Je roule avec dédain, sans voir et sans entendre.
A côté des fourmis les populations,
Je ne distingue pas leurs terriers de leur cendre
Mon printemps ne sent pas vos adorations ! »

Il tire de là tout ce qu'il nomme sa philosophie : l'absurdité de l'homme mortel aux prises avec une nature qui, elle, ne périt pas !

Il commence à écrire et à publier en 1937 : *L'Envers et l'Endroit* (1937) ; — *Noces* (1938) ; *L'Etranger* (1942); — *Le mythe de Sisyphe* (1942); — *Lettres à un ami allemand* (1945) ; — *La Peste* ; — *L'Homme révolté* (1951), etc. — Dans l'intervalle, Camus avait fait du théâtre : *Le Malentendu* (1943) ; — *Caligula* (1945) ; — *L'Etat de siège* (1948) ; — *Les Justes* (1949).

Si on le considère avant tout comme un romancier, Lucien Descaves, dans la *Table ronde*, fait observer avec raison, qu'il a d'ordinaire rejeté ce titre. *L'Etranger*, en 1942, est présenté comme un *récit* et de même *La Chute*, en 1956. Son ouvrage le plus connu *La Peste* est titré « *chronique* ». Il réunit en 1957, sous le titre « Nouvelles » six essais qui forment l'*Exil et son royaume*.

En réalité, dans ses livres et ses pièces de théâtre, c'est son regard sur l'homme et sur la vie, qu'il ne cesse de décrire. Tous les problèmes humains de son temps, il les pose, sous le voile léger de la fiction, et ce sont ces problèmes qui le passionnent, comme ils passionnent ses lecteurs.

Pour lui, c'est entendu, ce monde est absurde. Mais il n'en conclut pas, comme Sartre, au néant. Dans cette absurdité, il songe à mettre un peu de bon sens, du sens humain seulement, puisque Dieu n'existe pas, pense-t-il, et ne peut pas exister, étant donnée l'absurdité du monde. Ce bon sens humain, ce sera l'amour de la justice, la volonté de combattre l'injustice partout où on la trouve. Il a donc une morale, réduite à quelques-uns des commandements de notre Décalogue. On peut la trouver résumée dans le texte suivant, du recueil *Actuelles* (p. 118-119) :

« Pour finir, c'est à vous, étudiants que je m'adresserai... Je ne suis pas de ceux qui vous prêcheront la vertu. Trop de Français la confondent avec la pauvreté du sang. Si j'y avais quelque droit, je vous prêcherais plutôt les passions. Mais je voudrais que sur un ou deux points, ceux qui feront l'intelligence française de demain soient au moins résolus à ne céder jamais. Je voudrais qu'ils ne cèdent pas quand on leur dira que l'intelligence est toujours de trop, quand on voudra leur prouver qu'il est permis de mentir pour mieux réussir. Je voudrais qu'ils ne cèdent ni à la ruse, ni à la violence, ni à la veulerie. Alors, peut-être une amitié française sera possible, qui sera autre chose qu'un vain bavardage. Alors peut-être, dans une nation libre et passionnée de vérité, l'homme recommencera à prendre ce goût de l'homme sans quoi le monde ne sera jamais qu'une immense solitude. »

Citant, dans *La Table ronde*, ces lignes, Marie-Madeleine Davy conclut que Simone Weil, qui, par certains côtés, ressembla à Camus, aurait fait sienne une telle déclaration.

Au fond, tout en reniant le christianisme, Camus en retenait certains trésors que le monde n'aurait jamais connus sans le Christ : l'amour du prochain, la tendresse humaine, le *Misereor super turbam*. Malheureusement, il lui a manqué d'en retenir aussi ce mot : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ! »

II

Gabriel Marcel sur Albert Camus

Parmi ceux qui, dans *La Table ronde*, ne craignent pas d'aborder le fond des choses, il faut nommer un philosophe de grande classe : Gabriel Marcel. Le texte de lui cité ici est celui d'une conférence faite au centre Richelieu, quelques mois après la publication de l'*Homme révolté* (1951). Gabriel Marcel regardait cet ouvrage de Camus comme le plus important et le plus mûri de ses livres. Il tente de le réfuter. Et voici en substance ce qu'il en dit. D'après Camus, il y a trois phases, dans l'*Homme révolté* : il définit d'abord dans sa pureté ce qu'il appelle la révolte, puis il montre comment dans le passé ce mouvement a dévié, et enfin comment on peut le rétablir dans sa pureté première.

Tout d'abord la définition donnée par Camus de la révolte, paraît au philosophe insuffisante. Gabriel Marcel ajoute que ces formules, en dépit de leur apparente rigueur, lui semblent molles. Pourquoi ? Parce qu'elles restent verbales. L'essence de la révolte c'est d'aller jusqu'au fait, c'est en quelque sorte d'être « musculaire ». Ensuite, la révolte crée de l'irréversible. Après la lutte qu'elle a produite, on ne peut plus revenir au passé. Et c'est pourquoi « le propre de la révolte est de foncer aveuglément ». Il faut donc se garder de parler, comme fait Camus, de la « pureté » de la révolte. En fait de « pureté », on ne peut reconnaître ici que l'absence de mauvaise foi, de haine, de ressentiment, et le sentiment de justice qui inspire la révolte.

Mais de quoi s'agit-il, dans la révolte de Camus ? Quand on se révolte, c'est toujours contre quelque chose ou quelqu'un. Camus se révolte contre Dieu. Et il fait consister sa révolte à nier Dieu. Or c'est cela qui est contradictoire. Si Dieu existe, comment pouvez-vous dire qu'il n'existe pas? Et s'il n'existe pas, comment pouvez-vous être révolté contre lui ?

« ...Logiquement, écrit Gabriel Marcel, il semble qu'il faille choisir : ou bien on croit assez en Dieu pour se révolter contre lui, ou bien on cesse de croire en lui et la révolte en tant que telle cesse d'être possible. »

Mais il y a plus : il semble qu'en niant Dieu, on doive se sentir soulagé, puisqu'on a appris qu'un tyran que l'on redoutait n'existe pas ! Mais pour nier Dieu, il a fallu qu'on constate un abus. La négation de Dieu n'a pas fait disparaître l'abus. Elle n'apporte aucun remède à la situation. Au contraire, on ne peut même par chercher dans le

mystère de Dieu des possibilités de remède aux abus dont on croit devoir se plaindre. Le problème de la révolte est donc insoluble. La révolte, au lieu de corriger l'absurdité, ne fait que l'accroître, par le désarroi qu'elle ajoute aux abus.

Mais peut-être, dira-t-on, Camus se révolte-t-il non contre Dieu, mais contre ce Dieu rapetissé qu'il voit honoré par un certain monde dont la dureté égoïste et l'hypocrisie le réduisent à l'indignation. Il y a dans *L'Homme révolté*, une page (107), dans laquelle Camus condamne sans appel « la bourgeoisie du XIXe siècle, qui par sa corruption et sa décourageante hypocrisie... a aidé à discréditer définitivement les principes dont elle se réclamait. »

Mais outre qu'il est bien peu philosophique de rejeter une idée parce que ceux qui la partagent en trahissent le sens profond, il faut dire, avec Gabriel Marcel, que « la vérité, sans l'ombre d'un doute, est infiniment plus complexe et plus nuancée. »

« La bourgeoisie dont parle Albert Camus, explique Gabriel Marcel, n'est en réalité qu'un mythe, et, chez beaucoup d'êtres qu'il vise ici d'une façon globale, il a existé, même dans le domaine social, d'admirables vertus, en dépit d'un aveuglement trop général sur les conditions humainement atroces dans lequel était en train de naître le monde de la civilisation industrielle. Mais surtout il convient ici comme partout de s'abstenir de ce que j'ai appelé les virements frauduleux qui consistent, en présence d'un litige, à faire bénéficier, en quelque sorte automatiquement, une des parties de tout ce qu'on retire à l'autre. »

Il n'est pas du tout prouvé que le clergé catholique, dans son ensemble, ait approuvé les abus du libéralisme économique. Il est certain que le chrétien, de nos jours, a plus que jamais le devoir de condamner ces abus et de porter remède, dans la mesure où il le peut, à l'injustice sociale. Il n'est pas du tout évident qu'en niant Dieu, on y portera remède de manière plus efficace.

Par cette dernière observation, nous arrivons au troisième point du livre d'Albert Camus : comment corriger les déviations de la « révolte » dans le passé et donner à la « révolte » son visage de justice définitive ?

Ici, on est bien obligé de dire que si la critique des déviations contemporaines de la « révolte », surtout quand elles se manifestent sous la forme des régimes totalitaires, est admirablement vigoureuse et pertinente chez Camus, les conclusions positives auxquelles il voudrait parvenir ne parviennent pas à prendre corps.

Par exemple, Camus condamne à la fois la non-violence et la violence. Mais il ne sait trop par quoi les remplacer. Dans le chapitre intitulé « Révolte et Meurtre », il écrit :

« La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences. La violence systématique détruit positivement la communauté vivante et l'être que nous en recevons. Pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites. Dans l'Histoire considérée comme un absolu, la violence se trouve légitimée. Comme un risque relatif, elle est une rupture de communication. Elle doit conserver pour le révolté son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat. »

Il veut dire qu'on ne doit jamais s'installer dans la violence. Et c'est très bien, mais quel moyen donne-t-il, pour éviter cela ?

Il dit un peu plus loin, que la mesure n'est pas le contraire de la violence. Bien plus, c'est la révolte même qui est la mesure, qui la défend, qui la rétablit. Mais la mesure née de la révolte ne pourra se maintenir que par la révolte. La mesure est en conflit constant, perpétuellement suscitée et maîtrisée par l'intelligence.

« Nous portons tous en nous, dit encore Camus, nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde, elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres. La révolte, la séculaire volonté de ne pas subir dont parlait Barrès, aujourd'hui encore est au principe de ce combat. Mère des formes, source de vraie vie, elle nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire. »

Voilà qui est généreux, mais Gabriel Marcel y découvre plus d'une erreur. Il n'admet pas que la révolte soit « le mouvement même de la vie », ni « la mère des formes ». La révolte ne peut pas être le dernier mot de l'histoire. Elle ne peut être qu'une sorte de récupération tragique — et elle-même pécheresse — de quelque chose qui a été perdu par le péché.

« Disons, remarque Gabriel Marcel, que cette récupération, dans ses modalités propres, est à la mesure de l'homme en tant que pécheur. »

C'est parce que l'homme est pécheur, qu'il doit se produire des révoltes. Mais les révoltes échappent malaisément au péché, à leur tour. Jouer à la sainteté, à la façon des neutralistes et pacifistes, revient à se faire complice des violents et des forcenés. Mais il ne suit pas de là qu'on puisse procéder à la canonisation de la révolte.

Au terme de son étude, G. Marcel rend hommage au sentiment de justice qui anime Camus, mais il ne veut pas, pour autant, que l'on dise « qu'Albert Camus est un chrétien ou un croyant qui s'ignore. »

« Ce qui est vrai, néanmoins, conclut-il, c'est, je crois, que ce qui l'empêche d'adhérer à ce que j'appellerai la religion vraie, par opposition à toutes les idolâtries quelles qu'elles soient, ce sont les matérialisations soit théologiques, soit institutionnelles, qui viennent, non seulement pour lui mais *pour une infinité d'autres* intercepter l'unique et véritable Lumière, celle qui éclaire tout homme venant au monde. »

Et cette conclusion est, pensons-nous, passablement énigmatique !

III

Jacques Madaule et Camus

Parmi les autres études, nous relèverons encore celle de Jacques Madaule. Il l'a intitulée : *Camus et Dostoïevski.*

C'est Camus lui-même qui a suggéré le rapprochement entre Dostoïevski et lui-même. C'est lui qui a fait une adaptation des *Possédés*, qui sont de 1873. Il disait à ce propos :

« Les créatures de Dostoïevski, nous le savons bien maintenant, ne sont ni étranges, ni absurdes. Elles nous ressemblent nous avons le même cœur. »

Comment ne pas trouver paradoxal que ce « méditerranéen » qu'était Camus, tout épris de lumière et de soleil, ait trouvé à son goût les créatures d'un Cimmérien, d'un Scythe authentique, comme Dostoïevski ?

Mais les deux personnages diffèrent grandement par les tendances. L'un et l'autre ont été préoccupés par l'athéisme, mais ils ont conclu à l'opposé l'un de l'autre. Pour Dostoïevski, c'est au cœur de lui-même qu'il a lutté contre l'athéisme. « Si Dieu n'existe pas, tout est permis », disait-il. Et c'est ce qui ressort surtout de son roman *Les Possédés*.

C'est tout le contraire que prétend établir Camus. Chez lui, la négation de Dieu est acquise, l'absence de Dieu est évidente comme le soleil. Mais il s'en faut, pour cela, que tout soit permis. Camus se veut moraliste. Ses héros, comme le Dr Rieux, de *La Peste*, se croient d'autant plus obligés à bien faire que Dieu n'existe pas. Ils sont des philanthropes. Les héros de Dostoïevski, en sens inverse, ne peuvent aimer l'homme que si Dieu existe. Les deux auteurs sont d'accord pour trouver le monde absurde. Mais ils ne sont pas arrivés à cette conclusion par le même chemin. Camus éprouva, jeune encore, la maladie et la menace d'une mort prématurée. Il fut conduit ainsi à l'idée de l'absurdité de la vie. Il garda soigneusement cette idée, même après avoir vu s'éloigner la crainte qu'il avait eue. La vie reprit son cours pour lui, et il s'acharna à lui trouver un sens, tout en se passant de Dieu et de la notion d'immortalité de l'âme. Son entreprise était vouée à l'échec. Refuser l'immortalité, c'est en effet ôter à la vie justement cela seul qui lui donne un sens en rapport avec ce goût de la vie qui est en nous !

Dostoïevski, sur ce point, raisonne mieux que Camus. Il avait rencontré l'absurdité de la vie dans l'effroyable épreuve de la condamnation, du bagne, de l'exil. Il s'était senti soutenu seulement par Dieu, tout en subissant la tentation perpétuelle de l'athéisme. Dans son « récit » *L'Etranger*, le héros de Camus, qu'il appelle Meursault, a cette réponse à l'aumônier qui lui propose son ministère avant d'aller à la mort :

« Je n'ai pas le temps. J'ai des choses plus urgentes à faire que de m'occuper de Dieu. »

Jamais les héros de Dostoïevski n'auraient eu pareille attitude. Athées ou croyants, chez lui, n'ont rien de plus urgent que de s'occuper de Dieu, même si c'est pour dire, comme le séminariste des *Possédés* : « Il faut fusiller Dieu ! »

Pour Camus, il n'y a plus de problème de Dieu. Pour Dostoïevski, c'est l'unique problème.

La différence essentielle entre eux est là : Camus, ne croyant pas en Dieu, pense pouvoir trouver un point d'appui dans l'homme. Dostoïevski ne trouve le sien qu'en Dieu. Chez l'un et chez l'autre, surnage une immense « pitié », en entendant ce mot d'une « communion à la souffrance », où qu'elle se rencontre. Nous sommes tous « mortels » et par conséquent tous bien à plaindre. Cette solidarité est entre nous un lien que rien ne doit détruire.

L'un des livres de Camus qui ont le plus étonné ses admirateurs est *La Chute*. C'est un long monologue, sous forme de confession. Le personnage a fini par échouer dans un bar d'Amsterdam. Il y raconte sa vie. Longtemps, il a joui d'une situation enviable. Or, cet homme qui n'avait jamais recherché que les joies d'une conscience satisfaite, a commis une sorte de crime. C'est la *Chute*. Il n'est coupable qu'à ses yeux. Nul n'a connu sa faute. Mais elle l'a dégradé au point de faire de lui une misérable épave. Cela se passait à Paris, un soir :

« Sur le pont, je passai, raconte-t-il, derrière une forme penchée sur le parapet, et qui semblait regarder le fleuve. De plus près, je distinguai une mince jeune femme, habillée de noir. Entre les cheveux sombres et le col du manteau, on voyait seulement une nuque, fraîche et mouillée, à laquelle je fus sensible. Mais je poursuivis ma route après une hésitation. Au bout du pont, je pris les quais en direction de Saint-Michel, où je demeurais. J'avais déjà parcouru une cinquantaine de mètres à peu près, lorsque j'entendis le bruit, qui, malgré la distance, me parut formidable, d'un corps qui s'abat sur l'eau. Je m'arrêtai net, mais sans me retourner. Presque aussitôt, j'entendis un cri, plusieurs fois répété, qui descendait lui aussi le fleuve, puis s'éteignit brusquement. Le silence qui suivit, dans la nuit soudain figée, me parut interminable. Je voulus courir et je ne bougeai pas. Je tremblais, je crois, de froid et de saisissement. Je me disais qu'il fallait faire vite et je sentais une faiblesse irrésistible envahir mon corps. J'ai oublié ce que j'ai pensé alors. « Trop tard, trop loin... » ou quelque chose de ce genre. J'écoutais toujours, immobile. Puis, à petits pas, sous la pluie, je m'éloignai. Je ne prévins personne » (*La Chute*, p. 81-82).

Madaule cite cette page sans vouloir insister sur ce qu'il nomme « l'absolue perfection de ceci, où il n'y a pas un mot de trop ».

Un tel récit est bien dans le genre de Dostoïevski, mais celui-ci, s'il a plus de génie que Camus, n'a jamais atteint à sa perfection formelle.

L'idée sous-jacente de *La Chute*, c'est celle de la « mauvaise conscience ». Le héros est ravagé par le remords, car il s'est découvert, de tous les pécheurs, le plus abominable : celui qui, aux yeux de tous, a bonne conscience. C'est la bonne conscience, ce que l'Evangile appelle le pharisaïsme, qui est elle-même le péché. Or, « le mal dont il s'agit ici est parfaitement à notre portée ». Chacun de nous peut se demander ce qu'il aurait fait, en pareille conjoncture ! Un tel crime « ne dépasse guère les innombrables négligences, plus ou moins conscientes, dont nous nous rendons coupables chaque jour. »

« Qui de nous est sûr, écrit Madaule, de n'avoir pas été, une fois ou l'autre, cet homme dans la nuit au bord du fleuve, qui laisse mourir une inconnue ? Encore le héros de Camus avait-il la conscience fort délicate, car d'autres à sa place, eussent oublié, tandis qu'il n'a pas pu, et voilà pourquoi sa chute l'a entraîné jusque dans les bas-fonds d'Amsterdam. »

Après *La Chute*, que portait Camus, dans son esprit, quand cette vie qu'il déclarait absurde se termina pour lui par une mort plus absurde encore ? On annonce un livre posthume. Peut-être nous surprendra-t-il autant que fit *La Chute*, à son apparition. « Et ceux que nous ne connaîtrons jamais... »

« Pourquoi ne pas reconnaître, en terminant, dit Madaule, qu'il a manqué à ce Camus, doué par ailleurs de tant de dons, une foi suffisante en quelque chose qui le dépasserait lui-même ? Foi religieuse ou foi poli-

tique, peu importe. Je ne dis pas qu'elles soient équivalentes. Mais je dis que l'une ou l'autre l'aurait sauvé de cette stérilité dans laquelle je crains qu'il n'ait fini par s'enfoncer, à moins d'un renouvellement possible, mais qui à jamais nous restera dérobé par la mort... »

« Stérilité », hélas ! que laisse-t-il derrière lui, si ce n'est quelques pages d'anthologie, mais ne contenant aucune idée universellement valable pour l'homme, alors que son unique religion était « l'humanité » ?

IV

Jean Guitton et Camus

Nous citerons enfin les pages datées du 10 janvier 1960 — six jours après la mort de Camus — signées Jean Guitton, et intitulées : *Extraits d'un Journal.*

« Nul ne sait la valeur de la vie, de ses efforts, ni *qui* il est. La mort brise la gangue et la statue apparaît, voilà donc ce que nous étions, ce que nous sommes. Davantage la mort soudaine, la mort de l'être encore inachevé. »

Sur cette réflexion Jean Guitton essaie de se souvenir de ce qu'il y avait eu de rencontres d'esprit entre Camus et lui.

En premier lieu, Camus, à la Faculté des Lettres d'Alger, avait présenté un diplôme sur « l'hellénisme et le christianisme chez Plotin et saint Augustin ». Or, trois ans auparavant, J. Guitton avait présenté une thèse sur le même sujet. Le travail de Camus n'ayant pas été publié, on ignore lequel des deux « Africains », il avait préféré. Ce fut sans doute Plotin, et si on publie un jour ces pages, peut-être y trouvera-t-on les sources de l'*Homme révolté.*

« J'étais, écrit Jean Guitton, sur la pente contraire, celle de saint Augustin. »

Cette rencontre entre eux resta cependant ignorée. Ce fut Camus qui provoqua la seconde. Guitton était prisonnier en Allemagne ; en décembre 1943, il reçut une carte glacée « où dix lignes étaient gravées au crayon d'une pointe sèche, ardente, serrée et modeste ». C'était signé *Camus.* Il venait de publier *L'Etranger,* qui circulait dans le camp, mais ne semble pas avoir attiré Jean Guitton. Dans sa carte, Camus lui disait qu'il avait aimé son ouvrage « sur *Monsieur Pouget,* ce prêtre pauvre et pur et qui cherchait, comme un Gandhi chrétien. »

Dans le même temps, *L'Etranger* circulait dans les baraques, de plus en plus. Guitton fut témoin d'un fait qui l'étonna : « la réputation précédant l'œuvre, la dépassant ».

« Le souffle déplacé par *L'Etranger* me semblait hors de proportion avec le talent très réel de l'auteur, surtout avec la philosophie désespérée qui se dégageait de ce récit... »

Il est évident que la « vogue » — si l'on ose employer ce mot — dont furent entourées les œuvres de Camus ne s'explique que par le désarroi de notre temps. Sa philosophie est « désespérée », et elle est courte. Nous qui croyons à l'immortalité de l'âme, nous serions tentés de nous demander ce qu'il nous crie, lui qui n'y croyait pas, maintenant qu'il est de l'autre côté du rideau. Et nous avons peine à croire qu'il ne nous jette pas le mot de la Sagesse : « *Ergo erravimus !...* » Mais nous ajoutons aussitôt que cette erreur fut moins la sienne que celle de son siècle et de son milieu, et que l'infinie miséricorde de Dieu lui tiendra sûrement compte de la générosité qui était en lui.

Revenons au texte de Jean Guitton. Il se demanda comment le même homme pouvait être l'auteur de *L'Etranger* et de la carte dans laquelle il manifestait sa sympathie pour *M. Pouget !* « Camus se disait-il comme Julien (de Stendhal) sous l'échafaud : « Ah ! s'il existait *un vrai prêtre ?* »

Camus, il est vrai, était capable d'admirations qui le situaient bien loin de ses propres théories. Et cela aussi a dû contribuer à faire de lui l'un des maîtres de son temps :

« Il fallait bien de la pénétration, note pourtant Jean Guitton, pour deviner en décembre 1943 que l'alliage de l'absurde et du pieux, du désespoir lucide et d'une immense capacité d'admiration allait se faire dans le mystère d'une jeunesse. Sans l'avoir pressenti ni voulu et en portant modestement le poids de la notoriété, Camus s'est trouvé représenter une multitude d'êtres, d'autant qu'en 1945 l'arène était presque vide. »

Jean Guitton poursuit son propos en disant pourquoi et comment Camus le fait songer à Vauvenargues, avec « sa faiblesse de santé, si vaillamment et discrètement surmontée, sa noblesse aride et un peu triste, sa passion pour l'admiration, par son style minéral et sans chaleur, jusqu'à ce goût pour les paysages de haute Provence... »

Mais le meilleur Vauvenargues n'est pas dans ses *Maximes.* Il est dans ses *Lettres* et dans ses réflexions. Peut-être le meilleur Camus sera-t-il aussi dans ses lettres à ses amis.

Dans sa lettre à Jean Guitton, en décembre 1943, il écrivait : « *Moi qui suis étranger au catholicisme.* » Etranger ! Il employait les mots avec réflexion, ne mettant pas l'un pour l'autre. « Etranger », cela ne veut pas dire adversaire. Il y a dans *Etranger* le souvenir d'*étrange.* Le catholicisme, tel qu'il lui avait été présenté, lui demeura « étrange ».

« Et que manqua-t-il donc, ajoute Jean Guitton, à cet être si pur, pour être tenté de s'unir à Dieu ? Je me le suis souvent demandé. »

Il fut contraint par les circonstances d'assumer le rôle d'une sorte de prophète de son temps. « On l'a hissé malgré lui sur un pavois ». Il était animé d'une réelle modestie, et il était conscient de ses limites, au point d'être surpris de ce rôle de *vates* qu'on lui faisait jouer et qui lui révélait, au fond de lui-même, des contradictions inassumées.

Et Jean Guitton conclut à son tour, par ces lignes remarquables :

« J'ai relu la conférence qu'il avait faite à Latour-Maubourg en 1948 sur la religion. Elle est décevante. On sent bien qu'il ne veut pas aborder le problème, qu'il le réserve pour un autre âge de sa vie et qu'il se contente de précautions et d'affirmations. Il dit qu'il se sent comme cet Augustin d'avant le christianisme qui disait : « Je cherchais d'où venait le mal et je n'en sortais pas. » Je me souviens qu'il m'avait dit, comme plusieurs, ce mot pour moi si dur : « Ah ! si la religion catholique était celle de votre Monsieur Pouget !... » Je crois qu'il connaissait mal le catholicisme, ne l'ayant abordé que par saint Augustin, lui

attribuant par exemple la damnation des enfants morts sans baptême. Lorsque Camus parle de choses de la foi, il se durcit. Il me semble qu'il dit, comme un personnage des *Possédés :* « Je suis tenu de croire fermement que je ne crois pas. » Image encore en cela de bien des esprits de ce temps. »

Cette dernière partie de la citation donne à penser : il y aurait donc, en notre temps, des esprits pour qui ne pas avoir la foi est une forme de la foi ! Ils croient fermement qu'ils ne croient pas et ne veulent pas en démordre, mais ils seraient bien empêchés de donner leurs raisons ! Ce qui est évident, si l'on considère la mort d'Albert Camus, c'est que si le monde que nous disons fait par Dieu lui parut absurde, le monde fait par l'homme l'est encore bien davantage !

V

La conversion d'Hermann Cohen

C'est dans la revue *Carmel* du premier trimestre 1960, que Dom Jean-Marie Beaurin, de l'ordre de S. Benoît, nous parle de « *la Conversion d'Hermann Cohen* ».

Ce personnage est un peu oublié. Il eut cependant son heure de célébrité. Avant tout, il faut éviter de le confondre avec un autre Hermann Cohen, qui est connu comme le chef de l'école de philosophie de Marbourg, mais qui lui est un peu postérieur (1842-1918). Notre Hermann Cohen, lui, était un Hambourgeois, d'origine israélite. Il était né le 10 novembre 1821. A partir de 1834, il habita avec sa mère, à Paris. Il fut disciple de Lamennais, ami de Georges Sand, intimement lié à Liszt et connu dans tout Paris, comme pianiste d'une rare précocité et virtuosité.

Sa jeunesse fut très agitée. Les succès qu'il remportait le grisèrent complètement. Liszt l'a surnommé « Puzzi », et Puzzi est la coqueluche des dames. Il lit avidement Voltaire et Rousseau, et tombe dans les idéologies les plus suspectes. Mais il est possédé principalement par la passion du jeu. A plusieurs reprises, il fut, par cette passion, conduit jusqu'au bord du suicide. Il disait, dans la suite, humblement : « Blasé par mes succès, je possédais tous les vices ».

L'une de ses grandes douleurs fut sa brouille avec Liszt, qu'il aimait et admirait beaucoup. Pour se consoler, il voyagea en divers pays d'Europe, et obtint partout les mêmes triomphes musicaux. Voici comment il décrivait plus tard son état d'âme d'alors :

« Ne paraissant pas plus mauvais que les trois quarts de ceux qui m'environnaient, tolérant tout chez les autres, me permettant à moi-même toutes les licences, rendant parfois un bon service, si l'occasion s'en présentait d'elle-même, et ne me faisant aucun scrupule d'en rendre de mauvais, si l'on m'y provoquait d'une façon quelconque. Et n'est-ce pas la vie de presque tous les gens du monde des salons et du monde artistique ? Je n'exagère pas, je l'affirme : tous les jeunes gens de ma connaissance vivaient comme moi, cherchant le plaisir partout où il s'offrait, désirant avec ardeur la richesse afin de pouvoir suivre tous leurs penchants, satisfaire tous leurs caprices. Quant à la pensée de Dieu, elle ne se présentait jamais à leur esprit, bornant tous leurs soucis et leurs désirs aux choses et aux plaisirs de la terre, n'ayant de la morale que ce respect extérieur et prudent qui permet de n'avoir aucun démêlé avec la justice humaine. »

Et pourtant, Hermann est, au fond de lui-même, inquiet. Il a, sans s'en douter, « le tourment de Dieu » en raison du vide qu'il éprouve en son âme. En tant qu'Israélite, rien ne le préparait à devenir chrétien.

« Les prêtres étaient pour moi, dit-il, des êtres antisociaux, et je regardais les moines comme des monstres à éviter à l'égal des anthropophages. »

A la vérité, il n'a jamais approché ni un prêtre ni un moine. Et cet homme, si mal engagé dans la vie, va cependant se convertir en 1847 et devenir prêtre et moine ! Que s'est-il donc passé ? C'est lui-même qui va nous le dire, dans une lettre écrite à un autre converti d'Israël, le P. Alphonse Ratisbonne :

« Un vendredi du mois de mai 1847, M. le prince de la Moskowa me fit prier de bien vouloir le remplacer dans la direction d'un chœur dans l'église de Sainte-Valère... Au moment de la bénédiction, j'éprouvai pour la première fois, une émotion très vive, mais indéfinissable... comme des remords de prendre part à cette bénédiction dans laquelle je n'avais aucun droit d'être compris... Le vendredi suivant, la même émotion m'éprouva plus fortement encore, et je ressentis comme un poids considérable qui, descendant sur tout mon corps, me força à m'incliner et même à me courber vers la terre malgré moi... »

Emu et troublé, Hermann confie tout cela à la duchesse de Rauzan. Il lui exprima le désir de voir un prêtre, ce qui, dans sa pensée était tout à fait extraordinaire. Après quelque délai causé par une maladie passagère de la duchesse, et pendans lequel Hermann retomba dans sa vie de dissipation mondaine, il put rencontrer l'abbé Legrand, promoteur de l'archevêché de Paris. Il lui raconta ce qu'il avait éprouvé à l'église. L'abbé Legrand, sans lui montrer sa méfiance secrète, l'exhorta au calme et à la confiance, puis lui remit « L'Exposé de la Doctrine chrétienne » de Lhomond. Mais ce qui frappa le plus Hermann, ce fut de trouver dans l'abbé Legrand, au lieu d'un homme intolérant et n'ayant à la bouche que la menace de l'enfer, un « homme instruit, modeste, bon, ouvert, attendant tout de Dieu et rien de lui-même. »

Sur ces entrefaites, Hermann se rend à Ems, en Allemagne, pour y donner un concert. Il y est accueilli par un prêtre catholique, pour qui l'abbé Legrand lui avait remis une lettre de recommandation. Le dimanche, 8 août 1847, sans respect humain et malgré la présence de ses amis incroyants, Hermann va à la messe.

« Là, dit-il, peu à peu, les chants, les prières, la présence invisible, sentie par moi d'une puissance surhumaine, commencent à m'agiter, à me troubler, à me faire trembler. En un mot, la grâce divine se plaît à fondre sur moi de toute sa force. Au moment de l'élévation, tout à coup, je sens éclater, à travers mes paupières, un déluge de larmes, qui ne cessent de couler, avec une voluptueuse abondance, le long de mes joues enflammées... O moment à jamais mémorable pour le salut de mon âme... »

Il prie, il se jette dans le cœur de Dieu. Il dira au P. Ratisbonne qu'il éprouvait alors tout ce qu'il avait dû éprouver lui-même, lors de l'apparition de la Vierge, dans l'église de St-André de Rome,

le 20 janvier 1843. Spontanément, il repasse sa vie, dénombre ses fautes, les voit toutes hideuses et repoussantes, éprouve le besoin impérieux de les confesser, de s'en repentir, et dans le même temps ressent une grande paix, à la pensée de la miséricorde infinie de Dieu. En sortant de cette messe d'Ems, il peut dire : « J'étais déjà chrétien, aussi chrétien qu'il est possible de l'être quand on n'a pas encore reçu le saint baptême ! »

Chose merveilleuse, Hermann comprend qu'il doit tout ce qui vient de se passer à la sainte Vierge. Il en parle à la femme d'un ambassadeur, femme très pieuse, qui le confirme dans sa pensée, et l'engage à vouer un culte spécial à Marie.

Désormais, il n'a plus qu'une préoccupation, celle de retourner à Paris, de tout dire à l'abbé Legrand. Celui-ci s'applique à l'instruire. Chaque soir, Hermann vient recevoir ses enseignements. L'abbé Legrand le met en rapport avec l'abbé Théodore Ratisbonne, frère d'Alphonse, et comme lui converti du judaïsme. Bref, le baptême d'Hermann Cohen est fixé en la fête de saint Augustin, le 28 août 1847. Il s'y prépare par une retraite de neuf jours. Dans la nuit qui précéda son baptême, il éprouva les assauts les plus violents de la part de Satan, mais il sut réagir par la prière et en se jetant dans les bras de la Vierge. Le baptême eut lieu, à la chapelle de N.-D. de Sion. Le parrain était le docteur Gouraud, la marraine, la duchesse de Rauzan. Le sacrement même lui causa une émotion incroyable :

« Mon corps tressaillit, écrit-il, et j'éprouvai une commotion si vive, si puissante, que je ne saurais mieux la comparer qu'au choc d'une machine électrique... Oui ! j'ai vu (les yeux de mon corps fermés, mais ceux de mon âme dilatés de bonheur), j'ai vu une clarté immense, sans fin, un espace sans borne, ou plutôt, pas d'espace, car mon regard planait, plongeait, toujours plus loin, et nulle part il ne rencontrait d'obstacle... »

Il lui sembla en vérité qu'il pénétrait parmi les anges, jusqu'au trône du Christ ayant à sa droite sa Mère bien-aimée !

« Non, écrit-il au P. Ratisbonne, ce n'était pas une vision, c'était une apparition. Oui, Dieu permit que moi, misérable ver de terre, je fusse admis, par une grâce à laquelle je ne trouve pas de nom, à concevoir, à entrevoir pendant un instant, ce que j'ose à peine me rappeler !... »

Mais il avait surtout faim de la sainte eucharistie. Il s'y prépara avec ardeur, et le 8 septembre, en la fête de la Nativité de Notre-Dame, il faisait, dans des transports merveilleux, sa première communion :

« O Jésus, mon Amour, non, j'ose le dire, si la foi ne m'enseignait pas que Vous contempler au ciel est une joie plus grande, je ne croirais pas possible qu'il existât de plus grande félicité que celle que j'éprouve à Vous aimer dans l'eucharistie et à Vous recevoir dans mon pauvre cœur, si riche par Vous... »

Complétons ce résumé de l'article de dom Beaurin en disant que le néophyte entra bientôt chez les Carmes (1850), qu'il fut ordonné prêtre en 1851, devint missionnaire et se fit remarquer par son zèle apostolique, par son talent oratoire, par sa puissance de convertisseur, surtout dans le sud de la France. Il eut la joie de fonder une maison de son Ordre à Londres, puis revint en France. Quand éclata la guerre de 1870, il passa en Allemagne, et se dévoua aux prisonniers de guerre français. Ce fut dans ce ministère que la mort vint le prendre, à Spandau, le 20 janvier 1871.

Dans ses brûlants discours, il revenait volontiers sur ses erreurs de jeunesse, pour en écarter ses auditeurs :

« Mes frères, disait-il, que ma douloureuse expérience vous serve d'épouvantail... Croyez-vous, mes frères, que Dieu nous ait converti pour nous seul ? C'est pour vous autant que pour nous. C'est afin de vous faire éviter les écueils contre lesquels nous avons fait naufrage... Il nous a cloués comme des signaux à la porte de l'enfer, pour vous dire : n'allez pas là !... »

Hermann Cohen, devenu le P. Augustin-Marie, compte parmi les grands convertis du XIX^e^ siècle [1].

VI

Le centenaire du rattachement de la Savoie

Parmi les commémoraisons de l'année 1960, on doit compter le centenaire de « *l'annexion de la Savoie* ». Ce titre est celui d'un article d'*Historia*, n° 160, par le comte Fleury et Louis Sonolet. Le même sujet est traité dans *La Revue des Deux Mondes*, du 15 mars, par Henry Bordeaux, sous le titre : « *Le Centenaire de la réunion de la Savoie à la France.* »

Le principe de cette réunion avait été posé à Plombières au cours des causeries ultra-secrètes qui s'y étaient déroulées, les 20 et 21 juillet 1858, entre Napoléon III et le comte Cavour, premier ministre du roi Victor-Emmanuel II, roi de Sardaigne. A vrai dire, entre la Savoie et la France, les relations étaient anciennes et intimes. Il avait été entendu à Plombières que la France aiderait le Piémont à libérer l'Italie des Autrichiens qui y occupaient la Lombardie et la Vénétie, et que le prix de cette aide serait la Savoie et le comté de Nice. Mais la guerre d'Italie de 1859 avait tourné court après Solférino. Le Piémont avait été mortellement déçu de la voir se terminer si vite et sans que les objectifs prévus eussent été atteints. Cavour cependant s'empressa de profiter des circonstances pour agrandir le royaume sarde, en annexant non seulement la Lombardie, mais les duchés de Parme et de Modène, et les Romagnes. Napoléon III d'abord indécis résolut d'exiger le paiement convenu de la part du Piémont. Il remplaça son ministre des Affaires étrangères Walewski, par Thouvenel, rappelé tout exprès de Constantinople, où il était ambassadeur. Thouvenel fut chargé de conduire les négociations avec Cavour. Il avait contre lui non seulement la ténacité et l'habileté de Cavour, mais le mauvais vouloir de l'Angleterre, qui voyait d'un mauvais œil un agrandissement de la France et tenait au contraire à attacher aux flancs de notre pays, une seconde Prusse, sous la forme d'un royaume d'Italie. En Suisse, on s'agitait d'autre part, afin de faire valoir des droits éventuels sur le Chablais et le Faucigny.

Mais Thouvenel sut agir avec doigté, fermeté, persévérance. Les objections de Cavour furent écar-

[1] Sur sa vie religieuse, revoir ce que nous avons dit, à la suite de dom Beaurin, dans l'*Ami* du 5 décembre 1957, p. 724.

tées, celles de la Suisse éludées. Le 24 mars 1860 un traité en règle, négocié à Turin par Benedetti au nom de la France, rendit l'annexion définitive. Cette conclusion fut accueillie avec enthousiasme en Savoie. Dès le 22 mars, une délégation de cette province, conduite par le comte Greyfié de Bellecombe, avait été reçue aux Tuileries. Elle avait pour mission non seulement de donner une pleine adhésion au traité entre la France et le Piémont, mais aussi de préserver les coutumes et traditions de la province. En Savoie, on avait compris que l'avenir du Piémont était sur le versant italien, et que de côté-ci on risquait de n'être plus qu'une annexe du futur royaume d'Italie. D'autre part, les Savoyards presque tous ardents catholiques désapprouvaient la politique de Cavour à l'égard du Saint-Siège. Celui qui avait le plus de peine à se décider en tout cela et à se consoler, c'était Victor-Emmanuel II. Si la dynastie s'appelait « la cour de Sardaigne », elle n'oubliait pas qu'elle était avant tout « la maison de Savoie ». Le roi sut cependant jouer le jeu avec dignité. Il lança une proclamation par laquelle il appelait les populations à donner leur consentement au grand changement qui se préparait.

« Faites, disait-il, que votre réunion à la France soit un lien de plus entre les deux nations dont la mission est de travailler de concert au développement de la civilisation. »

Par un acte de vraie loyauté, il avait rappelé de Savoie tous les fonctionnaires qui n'étaient pas originaires de la province. On rapportait cependant de lui des propos plus ou moins authentiques :

« J'ai dû signer, aurait-il dit, j'avais le couteau sur la gorge. Ce n'était pas seulement ma mort, mais la mort de l'Italie. J'ai signé, mais soyez tranquilles : un jour, je paraîtrai à cheval sur le mont Cenis pour appeler à moi mes braves Savoyards. »

A un tout jeune officier, le comte de Maugny, attaché jusque-là à sa personne, comme officier d'ordonnance, il dit, au cours d'une audience d'adieu :

— Eh bien ! vous me quittez !...
— Sire, ce n'est pas moi qui quitte Votre Majesté ; c'est Votre Majesté qui me quitte...
— C'est vrai ! mais je n'ai pu faire autrement. L'empereur m'a mis dedans (*sic*). Je suis fort affligé car, si je ne sais pas trop ce que je prends, je sais très bien ce que je perds... Le sort en est jeté. Il me faut à présent aller de l'avant, quoi qu'il en puisse résulter !...

Le vote des Savoyards avait été fixé en avril. Napoléon III avait chargé d'une mission d'étude le sénateur Laity, assisté d'un jeune secrétaire, Fournier-Sarlovèze, qui devait commencer là une brillante carrière et qui a laissé des mémoires sur tout cela.

Celui-ci atteste que les populations étaient enthousiastes. Partout des arcs de triomphe, des détonations, des banquets, des vins d'honneur, des rues pavoisées aux couleurs françaises. Souvent, on voyait dans les montagnes, de vieux « grognards » de l'Empire, portant leurs décorations et présentant leurs petits-enfants au sénateur Laity, en disant :

« Ceux-ci aussi serviront la France et l'empereur comme nous l'avons fait ! »

Le vote eut lieu le 22 avril 1860. Des salves d'artillerie faisaient partout vibrer les échos. Les électeurs venaient en bande avec un *oui* épinglé au chapeau. A Chambéry, des délégations vinrent saluer M. Laity, ayant à leur tête les médaillés de Sainte-Hélène, accueillis par des acclamations émues. Le résultat publié fut le suivant : Inscrits : 135.449 ; — votants : 130.839 ; — 130.553 *oui* ; — 235 *non*.

Deux jours plus tard, Fournier-Sarlovèze partait pour Paris. Il allait avec M. Laity, exposer à l'empereur les détails du vote. Napoléon ravi, jeta sa cigarette et demanda au jeune secrétaire, Fournier-Sarlovèze :

— Quelle est la ville de Savoie qui vous a plu davantage ?
— Une ville que Votre Majesté connaît, Thonon, sur les bords du lac Léman.
— Vous êtes sous-préfet de Thonon, reprit l'empereur en lui tendant la main.

Il avait 23 ans et trouvait qu'il était privilégié. Naturellement il se hâta de prendre possession de son poste, en dépit du mécontement des Suisses qui avaient espéré annexer cette partie de la Savoie.

Quelques mois plus tard, l'empereur et l'impératrice vinrent visiter la nouvelle province française. Ce fut l'occasion de fêtes inoubliables. En passant à Lyon, le couple impérial visita une fabrique de soie. L'impératrice fut invitée à passer quelques coups de navette. Puis on déroula l'étoffe pour lui faire voir son travail. Sur le tissu, l'ouvrière improvisée put lire cette phrase, préparée d'avance, on le devine : *Tissé par Sa Majesté l'Impératrice, à Lyon, le* 25 *août* 1860. Elle rit en disant : « Il paraît que je fais de la prose sans le savoir ! »

Ce qui, au cours des festivités qui suivirent, toucha le plus le cœur du souverain, ce fut ce mot du maire d'un village présenté avec les autres et qui lui dit :

— « Sire, pourquoi donc que vous n'avez pas amené le petit ? » (Le prince impérial n'avait encore que quatre ans).

Dans toutes les villes, à Aix-les-Bains, à Annecy comme à Thonon, Sallanches, Chamonix, Bonneville, partout ce furent des déploiements de satisfaction populaire bien propres à toucher le cœur des souverains et du reste de la France, qui suivait avec le plus vif intérêt cette sorte de prise de possession de nos nouveaux départements. Parmi les inscriptions les plus remarquées, citons celle-ci qui fut lue à l'entrée du faubourg Nezin, à Chambéry : « *Pendant la paix, comme à la guerre, cœurs, têtes et bras, tout pour l'Empereur, tout pour la France* »

A Chamonix, un vieil habitant déclara :

— « Je suis d'autant plus content que la présence de l'empereur va consacrer définitivement pour nous la possession du mont Blanc. »

C'est que les Suisses s'obstinaient à faire figurer le géant des Alpes sur la carte de leur pays et à le considérer comme leur.

Le 4 septembre, Napoléon et Eugénie étaient de retour à Chambéry. Ils partaient le lendemain pour Grenoble, puis le midi, visitant Avignon, Arles, Marseille et Toulon. Là ils s'embarquèrent pour la Corse d'où ils gagnèrent l'Algérie.

VII
Navigation interplanétaire

Si les voyages des chefs d'Etat occupent encore de nos jours les esprits, il y a d'autres voyages qui leur apparaissent comme une sorte de rêve surhumain : les voyages interplanétaires. Sous le titre *Navigation interplanétaire*, trois savants américains, que nous nommerons dans un instant, nous en disent les difficultés insoupçonnées de beaucoup, dans *Scientific American* de mars 1960.

Aubrey B. Mickelwait, le premier des trois auteurs, est jeune encore — 35 ans — et il est spécialement chargé des problèmes de guidage des satellites, aux laboratoires de technologie de l'espace à Los Angelès. Le second, Edwin H. Tompkins junior, plus jeune encore — 32 ans — fait partie du même état-major scientifique. Le troisième enfin, Robert A. Park, né à Stockholm, en 1923, est attorney général assistant dans l'Etat d'Oregon. Ce qui l'intéresse ici, ce sont les questions juridiques des voyages en question.

Comment vont donc se dérouler de tels voyages ? Si les véhicules pouvaient voyager d'une manière continue, tout serait simple. Ils iraient tout droit à leur destination. Mais actuellement, ce n'est qu'au départ, en quelques instants donc, que ces véhicules peuvent recevoir leur direction. Or, ils participent, avant de partir, au mouvement de la terre autour du soleil. La vitesse qu'on leur imprime pour les faire échapper à l'attraction terrestre ne change que peu de chose à ce fait initial. Ce qui compte bien plus, dans les calculs des « guideurs » au départ, c'est le fait que : 1° la terre tourne autour du soleil ; et que 2° la planète visée tourne également ; 3° que leurs vitesses sont inégales ; 4° que leurs plans de mouvement ne sont pas les mêmes, car ni Mars ni Vénus ne tournent exactement dans le plan de l'écliptique terrestre. Les positions des planètes entre elles changent constamment. La première chose à considérer est donc le choix du jour, de l'heure et de l'année, qui mettront les planètes dans les positions les plus favorables, pour qu'on puisse atteindre le but visé avec le minimum de difficulté et d'effort. Il a fallu évidemment d'abord revoir ce qu'on savait des orbites parcourues par les planètes en question — il n'est pour l'instant question que de Mars et de Vénus.

On distingue trois régions dans l'espace, au point de vue gravitationnel : 1° la région où la gravitation terrestre est dominante, et qui s'étend jusqu'à une distance de 1.600.000 km environ ; 2° la région, où la gravitation solaire l'emporte ; 3° celle où c'est la gravitation de la planète visée qui devient prépondérante. Par suite de ces actions divergentes, le véhicule suivra une trajectoire changeante. Dans la première région, cette trajectoire est une « hyperbole », — dans la seconde, une « ellipse », — ensuite il reprend une trajectoire hyperbolique, et peut-être réussira-t-il à avoir un impact avec la planète visée, si par hasard elle se trouve sur son parcours. Autrement, il tournera autour d'elle et reprendra peut-être sa course autour du soleil. En aucun cas, le véhicule ne pourra tomber sur le soleil ; car la vitesse avec laquelle il est parti et dont il a perdu les trois-quarts en échappant à l'attraction terrestre, n'est pas assez forte pour le faire échapper à l'action initiale qui fait tourner la terre autour du soleil. Récemment, un satellite américain a été lancé dans la direction du soleil — Pionnier V — sa vitesse au départ était d'environ 40.000 km-heure. Elle n'est plus que d'un peu moins de 10.000 km. Nous sommes loin de la vitesse de translation de la terre autour du soleil, qui est de plus de 100.000 km par heure. Mais il s'ensuit aussi que nous sommes présentement dans l'impossibilité technique de donner un rendez-vous à Vénus avec un projectile lancé de chez nous, parce qu'il faudrait encore ici effacer toute la vitesse impartie à ce projectile par la vitesse de translation terrestre autour du soleil.

En toute hypothèse, si l'on veut aller vers Mars ou vers Vénus, il faut lâcher le projectile le long de la ligne de mouvement terrestre. Si le long de cette ligne, le projectile va à reculons de ce mouvement, la vitesse du véhicule sera soustraite à la vitesse de translation terrestre : ce sera 29 km-seconde, mesure de cette translation, diminués de 12 km-seconde, qui est la vitesse maximale que nous puissions actuellement donner à un engin interplanétaire. Si au contraire, nous allons dans le sens même de la trajectoire terrestre, la vitesse totale, au départ de notre engin sera de 29+12, soit 41 km-sec. Mais comme cet engin perd les trois-quarts de sa vitesse propre, en raison de la résistance qu'il éprouve à échapper à l'attraction terrestre, il n'aura plus que 32 km-seconde dans le second cas, et 26 dans le premier. On voit combien les calculs sont difficiles à réaliser, car les vitesses que nous venons d'indiquer ne sont que des approximations changeantes. Tout le long du trajet, ces vitesses se modifient par le jeu des attractions qui interviennent : attraction terrestre, puis attraction solaire et enfin attraction de la planète visée.

Les calculateurs de la trajectoire à suivre par notre engin en viennent donc à cette conclusion qu'il faudra viser, au départ, non dans la direction de la planète désirée, mais dans la direction exactement contraire. Cela semble paradoxal, et cependant cela s'explique par la complication des orbites des planètes en question dans leurs relations réciproques. Sans entrer ici dans des détails qui seraient difficiles à suivre même avec des cartes planétaires comme en donne l'article que nous analysons, disons simplement que l'orientation convenable Terre-Vénus ne se présente que tous les 584 jours, et l'orientation Terre-Mars, tous les 780 jours. Et encore, aux délais indiqués, la position n'est pas toujours la plus favorable possible. Une date idéale entre Terre et Vénus s'est présentée le 8 juin 1959. Mais, à cette date, nous n'étions pas en mesure d'en profiter.

Nous avons déjà dit que les orbites de Vénus, de la Terre et de Mars ne sont pas dans le même plan — ce qu'on appelle l'écliptique pour la Terre. L'orbite de Vénus forme avec le plan de l'orbite terrestre un angle d'environ 3° 4. L'orbite de Mars est inclinée de près de 2 degrés sur l'écliptique terrestre. Ces angles sont faibles certes, mais ils suffisent pour introduire dans le calcul des trajectoires de véhicules interplanétaires des complications extrêmes et qui changent suivant les dates.

Heureusement, avec les machines électroniques, on peut effectuer en peu d'instants des calculs d'une complexité prodigieuse, sans quoi il faudrait y renoncer. Le temps passé dans les calculs suffirait à les rendre faux quand on aurait fini ! Pour donner une idée des changements qui se produisent dans les orbites, il arrive que celle de Vénus puisse se trouver à près de 5 millions de kilomètres de l'écliptique terrestre. Cette orbite ne coïncide avec notre écliptique que tous les 112 jours. Mais dans l'intervalle la distance entre Vénus et la Terre peut être devenue défavorable. Une conjonction aussi favorable que celle du 8 juin 1959, ne se présentera pas avant plusieurs siècles. Cependant, en 1967, il y aura une approximation relativement bonne. Le lancement d'un engin interplanétaire de la Terre vers Vénus est donc une sorte de « chasse », dans laquelle il s'agit de ne pas manquer le gibier visé ! Il en est de même pour Mars avec cette différence que Mars a une orbite solaire située en dehors de l'orbite solaire de la Terre, au lieu d'être en dedans comme celle de Vénus. Il est évident que toutes les données actuelles changent avec la vitesse initiale que nous sommes capables de donner à un engin partant de la terre. Les calculs sont donc à reprendre chaque fois, en fonction de cette vitesse. Ce n'est pas un petit travail. Il y aura du temps avant qu'il soit achevé.

VIII

Vieilles étoiles

Dans la série des nouvelles scientifiques, données sous la rubrique *Science and the Citizen*, au même numéro de la même revue, une nouvelle sensationnelle nous est donnée sous le sous-titre : *Plus vieil univers*. Un groupe ou amas d'étoiles qui semblent avoir 24 *milliards d'années* a été découvert, *dans notre galaxie*, par les astronomes des observatoires des monts Wilson et Palomar.

Ce chiffre de 24 milliards d'années — alors que jusqu'ici on ne dépassait pas le nombre de 10 milliards d'années pour les plus vieilles étoiles, notre soleil ayant au plus 5 milliards d'années — est bien étonnant. Il a été fourni par l'astronome célèbre Allan R. Sandage, au Congrès d'hiver de la Société américaine de Physique, à Pasadena.

Si ce chiffre est confirmé, il s'ensuit que l'âge de l'univers galactique, auquel nous appartenons, est plus du double de ce qu'on pensait jusqu'ici. Il faudra donc opérer une révision de toutes nos données astronomiques et peut-être aussi de l'hypothèse de l'univers en expansion, plus généralement admise que celle de l'univers statique de l'école de Cambridge.

Mais sur quoi se base-t-on pour évaluer l'âge d'une étoile ou d'un « amas » d'étoiles ? L'estimation de l'âge est fondée sur la théorie de l'évolution stellaire. On part de ce principe que, en leur formation, les étoiles sont constituées presque entièrement d'hydrogène. A mesure qu'elles s'allument et brillent, les étoiles brûlent leur hydrogène. Notre soleil le fait comme toutes les étoiles, à raison de plus de 4 millions de tonnes d'hydrogène par seconde, ce qui donne une quantité de chaleur-lumière formidable. En brûlant, cet hydrogène donne naissance à des éléments plus lourds. Il y a de l'hélium d'abord, mais ensuite, en moins grande quantité, des éléments de plus en plus lourds dont on a cru pouvoir établir la « séquence », selon les réactions chimiques connues. Aussi longtemps que l'hydrogène continue à être brûlé au centre de l'étoile, celle-ci fait partie de ce qu'on appelle « la séquence normale » — « *main sequence* » en anglais. Et cette séquence se manifeste par un rapport régulier entre la luminosité de l'étoile et sa température de surface, depuis les étoiles brillantes et chaudes, au début, jusqu'aux étoiles sombres et froides au terme de la « séquence ».

Mais lorsque l'hydrogène central est épuisé, l'étoile entre dans un cycle différent de la « séquence normale ». Plus une étoile était chaude et brillante, plus vite elle devait sortir de cette séquence. Le temps écoulé entre la naissance d'une étoile et sa sortie de la séquence normale dépend donc de la vitesse de combustion de son hydrogène. Or, cette vitesse a pu être calculée, avec une suffisante approximation — on le pensait du moins — pour un certain nombre d'étoiles d'éclat lumineux et de chaleur variées. On avait ainsi des données que l'on croyait sûres pour tout le groupe d'étoiles dont celles que l'on connaissait le mieux faisaient partie.

Et voici le nouveau en la matière : un examen suivi, à l'aide du télescope de 200 pouces, des étoiles comprises dans l'amas catalogué N. G. C. 188, a révélé que l'étoile la plus brillante de ce groupe est d'une luminosité ayant une magnitude au-dessous d'aucune autre étoile observée dans un groupe de ce genre. — Rappelons qu'en astronomie une *magnitude* signifie une différence de 2,5. D'après les calculs admis jusqu'ici une étoile ayant cette luminosité devrait rester dans la « séquence normale » durant 24 milliards d'années. Il est vrai que le calcul est très approximatif. C'est au point qu'on suppose qu'il varie entre 12 et 48 milliards d'années. Mais même en admettant le plus petit de ces deux chiffres, il est clair que l'étoile en question serait plus vieille que l'on ne croyait jusqu'ici pour l'univers. Et en admettant 24 milliards, Sandage n'ignore pas qu'il prend une moyenne entre 12 et 48. A vrai dire, il n'affirme rien encore. Il croit plutôt qu'il faut soumettre à un examen nouveau l'échelle des vitesses de combustion de l'hydrogène interne.

Mais s'il existe réellement des étoiles ayant 24 milliards d'années et si l'échelle des distances entre les étoiles actuellement admise est exacte, il s'ensuit que l'univers ne peut pas avoir pris naissance, comme le pensait le chanoine Lemaître, par l'explosion d'un « atome primitif ». En tant d'années, les distances d'étoiles seraient toutes différentes de ce que nous croyions. Cette explosion, en effet, ne pourrait pas avoir eu lieu plus de 13 milliards d'années avant l'époque où nous sommes. Ou bien donc, il n'y a pas eu d'explosion, en sorte que l'univers est toujours le même, selon ce que pense l'école de Cambridge, — ou bien les distances cosmiques doivent être au moins le double de ce qu'on pensait jusqu'ici ! Nouvelles perplexités pour nos astronomes et raisons nouvelles

aussi de nous demander s'il n'existe pas d'autres planètes habitées, en dehors de la terre pendant les milliards d'années qui ont précédé notre soleil et notre terre ? Que de problèmes !

IX

Les Conférences de Notre-Dame

Dans *La Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1960, le R. P. Riquet, S. J., qui fut lui-même, de 1946 à 1955, l'un des grands orateurs de Notre-Dame, refait l'histoire des célèbres *Conférences,* que la radio, actuellement, transmet à des millions d'auditeurs et d'admirateurs.

Au lendemain de la Révolution, l'Eglise de France tarda quelque temps à se mettre, en matière de prédication, au diapason du siècle. On continua de prêcher selon les grands modèles : Bossuet, Bourdaloue, Fénelon et Massillon : exorde, trois points, péroraison. Ce fut Ozanam, avec ses amis Lallier et Lamache, qui prit l'initiative d'aller, le 13 janvier 1834, exposer à Mgr de Quelen, « leur désir d'un enseignement qui sortît du ton ordinaire des sermons. » Que voulaient ces jeunes ? Des conférences

« où les questions qui préoccupaient alors les esprits seraient discutées et résolues ; où la religion serait étudiée dans ses rapports avec la société ; où l'on répondrait, indirectement au moins, aux principales publications rationalistes de France et d'Allemagne. »

Au même moment, l'abbé Lacordaire inaugurait, le 19 janvier 1834, une série de conférences dans la chapelle du collège Stanislas, qui attirèrent des foules parmi lesquelles on discernait des sommités telles que Chateaubriand, Berryer, Lamartine, Odilon Barrot, Victor Hugo. Mgr de Quelen ne pouvait ignorer un tel événement. Il réfléchit longuement, hésita, puis se décida. Il fit venir Lacordaire et lui dit tout de go :

« J'ai dessein de vous confier la chaire de Notre-Dame, l'accepteriez-vous ? »

Ce fut au tour de Lacordaire d'hésiter. Il ne prit cependant que 24 heures de réflexion, consulta Mme Swetchine, et accepta. Le dimanche 8 mars 1835, il affrontait son immense auditoire. On sait quel triomphe il obtint. Ozanam, comblé, pouvait écrire à un ami, le 2 mai, en donnant le chiffre de près de 10.000 hommes — rien que des hommes — pour l'auditoire :

« Ces conférences ont toutes été très belles ; mais la dernière a été d'une éloquence supérieure à tout ce que j'avais jamais entendu. »

Le carême de 1836 vit se renouveler ce succès. Lacordaire ensuite s'absenta pendant 5 ans.

Mgr de Quelen fit appel au P. de Ravignan, un jésuite, qui prêcha à Notre-Dame, pendant dix ans, de 1837 à 1846. C'était autre chose que du Lacordaire, mais le succès fut aussi grand, et peut-être plus en profondeur, car il ajouta aux Conférences proprement dites la *Retraite pascale,* qui en tirait les fruits par une préparation immédiate à la communion pascale. Lacordaire, revenu en France, prêcha l'Avent à Notre-Dame, de 1843 à 1847. L'abbe Plantier donna le Carême de 1847, remplaçant le P. de Ravignan frappé de laryngite. En pleine révolution de 1848, ce fut Lacordaire qui reprit les Conférences de Carême, ce qui lui valut d'être élu député, à Marseille, par 200.000 voix, non sollicitées. Il donna pourtant sa démission de député après la journée tumultueuse du 15 mai. Mais il prêcha encore les carêmes de 1849 à 1851.

Pour 1852, Mgr Sibour, successeur de Mgr Affre mort sur les barricades le 25 juin 1848, choisit le P. Félix, jésuite, qui prit comme sujet en 1853 — car en 1852, il n'y eut pas de prédicateur à Notre-Dame, — *les Grandes erreurs du siècle* ; en 1854 : *le Christianisme est charité,* — en 1855, *le Sacrifice,* puis pendant les 13 années suivantes : *les Progrès par le christianisme.* Avec lui, ce n'était plus la vigueur, la soudaineté originale de Lacordaire qu'on admirait, mais la clarté, l'abondance, la sûreté, la dialectique. En 1870, le P. Félix traita de la grande question du jour ; *l'infaillibilité du pape.* Sa position franche et résolue, tranchait sur le sentiment connu de Mgr Darboy, alors archevêque de Paris. Le P. Félix se fit un devoir de renoncer à la chaire de Notre-Dame, pour ne pas avoir l'air de « souffleter en face son archevêque. » Il eut pour successeur le P. Ollivier, dominicain de 35 ans, plein de courage et de talent. Mgr Darboy, lui, tomba, avec une magnifique hauteur d'âme, sous les balles des communards.

Mgr Guibert, qui lui succéda, appela à Notre-Dame, pour les prédications de Carême, un autre domicain, le R. P. Monsabré, qui intitula ses conférences : *Radicalisme contre radicalisme,* ce qui voulait dire : contre le radicalisme impie, le radicalisme chrétien. Mais dès la seconde année, c'est-à-dire en 1873, il entama un exposé raisonné et vigoureux du dogme chrétien, selon les principes thomistes. Cela dura de 1873 à 1890, et fut l'une des séries les plus mémorables de ces grandes prédications. Il fut durant dix-huit ans, « le premier catéchiste de France », selon le mot du P. Longhaye, un jésuite qui était son ami. Mgr d'Hulst lui succéda, de 1891 à sa mort en 1896. Il avait pris comme thème la *Morale chrétienne.* On entendit de nouveau ensuite le P. Ollivier, en 1897, mais un passage de son sermon, à la cérémonie qui suivit l'affreuse catastrophe du Bazar de la Charité, le 4 mai 1897, heurta tellement l'opinion de nos gouvernants, que le cardinal Richard jugea impossible de le garder pour le carême suivant. Ce passage fameux était le suivant :

« La France a mérité ce châtiment par un nouvel abandon de ses traditions. Au lieu de marcher à la tête de la civilisation chrétienne, elle a consenti à suivre en esclave des doctrines aussi étrangères à son génie qu'à son baptême... »

L'effet dans Paris fut désastreux. Le gouvernement et les Chambres estimèrent que l'orateur avait voulu stigmatiser le régime républicain et le rendre responsable de l'événement.

Après le P. Ollivier, le P. Etourneau, également dominicain, donna cinq carêmes sur Dieu et la Providence, mais on lui trouva des idées sociales et politiques trop hardies, un style trop compassé.

Il eut pour successeur un autre fils de S. Dominique, qui allait être l'orateur de Notre-Dame plus longtemps que tous les autres, durant 22 ans, de 1903 à 1924. Il reprit le thème de Mgr d'Hulst, en se plaçant moins dans les perspectives de la

raison philosophique, que dans l'enseignement thomiste. Ce prédicateur remarquable fut le R. P. Janvier.

« Une voix splendide, et qui portait loin, une prestance vigoureuse, une conviction qui ne l'était pas moins, une langue limpide et sonore permirent au Père Janvier d'exercer par sa prédication une action prolongée sur de nombreuses générations dont plus d'un trouvèrent en lui un guide sûr et un soutien authentiquement religieux. »

De 1925 à 1927, ce fut un oratorien, d'une éloquence exceptionnellement prenante, le P. Sanson, qui vint parler de l'*Inquiétude humaine*. Mais son carême de 1927, sur le *Christianisme métaphysique de la charité* souleva quelques critiques de la part des théologiens. On crut discerner derrière le P. Sanson la pensée un peu moderniste du P. Laberthonnière. Le P. Sanson céda donc la place à un autre membre de l'Oratoire, très éminent du reste, Mgr Baudrillart, Recteur de l'Institut catholique. Il parla en 1928 de la *Vocation chrétienne de la France*.

De 1929 à 1937, on entendit un grand historien des religions, le R. P. Pinard de la Boulaye, à qui la radio commença à fournir un auditoire immensément élargi, et que ses puissantes démonstrations impressionnèrent incontestablement.

Mgr Chevrot, curé de St-François-Xavier, à Paris, avait commencé ses prédications en 1938, mais dut les interrompre sous l'occupation allemande, en raison de ses vigoureuses attaques antérieures contre le nazisme. Il eut pour successeur le R. P. Panici [2], jésuite, qui prêcha les carêmes de 1941 à 1945.

Vint ensuite le R. P. Riquet, auteur de l'article que nous résumons, et qui, naturellement, s'abstient de toute réflexion sur le succès éclatant de ses conférences de 1946 à 1956. Nous n'avons pas besoin de souligner ici que la durée même de sa série est une bonne preuve de l'intérêt qu'elles soulevaient. Mgr Blanchet, Recteur de l'Institut catholique, prêcha de 1956 à 1958. Et à partir de 1959, on entendit la voix magnifique du R. P. Carré, dont la hauteur doctrinale est admirée de tous.

La conclusion du P. Riquet est la suivante :

« Qu'à travers cent-vingt-cinq ans, ces hommes divers mandatés par les divers archevêques de Paris aient réussi à maintenir à l'écoute des Conférences de Notre-Dame un auditoire de plus en plus vaste et que la Radiodiffusion étend, aujourd'hui, à des millions de curieux et de sympathisants, n'est-ce pas un signe de cette continuité de l'Eglise en laquelle nous discernons quelque chose de la présence de Dieu dans son œuvre, comme du soleil par delà les nuées de l'hiver ? »

[2] Dans une période particulièrement difficile, le Père Panici traita du « Christianisme et des valeurs vitales »: Le Christ et la grandeur humaine, — le Christ et l'Ordre, — le Christ et la souffrance, — le Christ et l'avenir, — le Christ et la révolution. D'une façon claire, sous une forme dépouillée, avec courage, il sut aborder d'importants problèmes, et il pouvait constater, dans sa dernière conférence de 1945 : « Le Christ et l'amour du prochain », que son auditoire lui apportait le témoignage d'avoir trouvé dans son enseignement, « une parole vraiment française, chrétienne et sacerdotale sans nulle abdication ni compromission. »

X
Adenauer et Khrouchtchev

Dans le même numéro de *La Revue des Deux Mondes* on trouvait déjà, sous la signature de trois étoiles une nette mise en garde adressée aux Français contre la visite imminente de Khrouchtchev. Cette visite a eu lieu, on le sait, avec un peu de retard et elle a produit des remous appréciables dans l'opinion française. M. Robert d'Harcourt aborde un sujet bien grave, sous le titre : « *Adenauer et Khrouchtchev* » dans la même revue (n° du 1er avril). Il attire notre attention sur l'échange de lettres qui s'est produit entre ces deux hommes d'Etat, en janvier et février 1960, et qui ont fait voir que « jamais le fossé n'a été plus large entre Bonn et Moscou ».

Le chancelier Adenauer a, en effet, adressé, le 8 janvier 1960, une longue lettre à M. Khrouchtchev. Il lui parle avec courtoisie mais fermeté. Il affirme qu'il désire, lui aussi, que s'établisse un « climat de confiance » entre les deux pays. Mais il ne craint pas de dénoncer chez M. K. l'abus des « paroles blessantes » à l'égard de l'Allemagne de l'Ouest. Puis il utilise très habilement les propres déclarations de M. K. pour le mettre en contradiction avec lui-même. Qu'a donc dit M. K. ? Au Congrès du Soviet suprême, du 27 janvier 1959, il déclarait :

« Dans chaque pays, c'est au peuple qu'il appartient de choisir son destin. L'Union soviétique n'entend imposer à personne la route qu'elle a choisie elle-même. »

Et le 1er décembre 1959, au Congrès socialiste hongrois, même son de cloche :

« Nous répétons notre définition de la co-existence : la non-ingérence des Etats dans les affaires intérieures d'autres Etats, le droit de chaque peuple de choisir non seulement le régime, mais le système social dans lesquels il entend vivre. »

Et faisant application au cas de l'Allemagne, de ces principes de M. K., Adenauer lui disait nettement que du jour où il laisserait le peuple allemand dire librement son opinion sur le régime qu'il désire et le système social qui a ses préférences, tout le problème allemand serait résolu.

En terminant sa longue lettre, Adenauer se plaignait de la « campagne ininterrompue de diffamation » menée par le Kremlin contre la République fédérale.

« L'Union soviétique, disait-il, revendique pour elle la volonté de liquider la guerre froide. Mais elle n'en continue pas moins à user vis-à-vis de la République fédérale du vocabulaire de la guerre froide. Je ne pense pas que pareil comportement serve ses propres intérêts. Si elle veut sincèrement la détente, elle doit voir que cette détente constitue un tout indivisible, dont ne saurait être exclu un peuple pris en particulier. »

Et son dernier mot était émouvant :

« Voici donc l'appel que je vous adresse, M. le Président : si vraiment vous voulez la détente, parlez aux Allemands eux aussi le langage de la détente. »

C'était catégorique. Qu'allait répondre M. K. ? Le chancelier allemand avait été correct, mais distant et méfiant. Nikita fut violent. C'est sa manière quand on l'embarrasse. Il se tire d'affaire par la colère. Piqué au vif par les rappels d'Adenauer,

il commence par déclarer qu'il ne se dédira pas !... Il admet donc solennellement le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Il déclare que l'Union soviétique « donne par ses actes la preuve de son respect pour cet imprescriptible droit. » Et il en fournit immédiatement la preuve : les élections de 1958, en Allemagne de l'est ont conduit aux urnes 98,9 % des inscrits, et ils ont donné 99,87 % de leurs voix aux candidats du Front national de l'Allemagne démocratique. Voilà qui est péremptoire ! Où trouve-t-on pareille unanimité, dans les pays soi-disant démocratiques de l'ouest ? Nulle part ! Il faut aller en Russie ou dans les autres pays soumis à son influence pour rencontrer des adhésions aussi enthousiastes et aussi sincères. Et sans retard, M. K. reproche au Dr Adenauer de s'opposer à la seule solution possible du problème allemand : une entente entre l'Allemagne de l'ouest et celle de l'est, traitant à égalité, autour d'un tapis vert. Et cependant M. K. sait bien qu'entre une Allemagne libre et une Allemagne asservie à Moscou le dialogue est impossible. Il le sait, mais son système consiste à nier l'évidence. A l'en croire, l'Allemagne libre est celle de l'est et l'Allemagne esclave est celle de l'ouest !

« Manifestement, dit-il, dans sa réponse à Adenauer, vous ne voulez pas... que cette question de la réunification, fondamentale pour les Allemands, soit résolue par les Allemands eux-mêmes. Vous voulez qu'elle soit tranchée par les représentants d'autres peuples. Cette façon d'agir, qu'a-t-elle donc à faire avec le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ? Au fond, ce que vous voulez, c'est qu'entre Etats, la volonté des uns soit imposée aux autres, ce qui constitue exactement le contraire du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. »

On voit bien là, comme dans tous les discours de M. K., la tactique qui lui est propre : revendiquer pour lui seul les principes que nous professons, et accuser les autres des violations de ces principes qui sont le fond même de sa pratique à lui.

Prenant ensuite l'offensive, et rappelant les paroles prononcées par le chancelier allemand, dans sa visite au pape, il lui reproche son attitude anticommuniste, son refus d'établir des relations diplomatiques avec les républiques *satellites* — il dit, lui : « populaires » — de Pologne, de Bulgarie, de Tchécoslovaquie.

« La vérité... est que les sentiments que vous nourrissez à l'égard du communisme sont la haine et la peur. »

Et il lui reproche d'avoir fait, en Allemagne fédérale, des communistes, de simples parias dépouillés de leurs droits d'hommes. Ce qui le conduit à comparer son gouvernement à celui de Hitler.

« Les peuples indignés voient aujourd'hui l'araignée de la croix gammée ramper de nouveau hors de ses trous. »

Le président Eisenhower s'étant servi de l'adjectif « anormal » pour caractériser la situation de Berlin-ouest, M. K. s'empare de cet aveu et proclame qu'il ne veut qu'une chose : faire disparaître cet « état anormal » reconnu par les Occidentaux eux-mêmes. Et il conclut en disant que malgré son désir immense de garder les meilleures relations avec l'Allemagne fédérale, « les grossières attaques » de Bonn, les « appels continus à la politique de force, à la stratégie de l'intimidation » ne « pouvaient tout de même pas demeurer sans réponse. »

C'est donc du côté d'Adenauer, ce pelé, ce galeux, que sont tous les torts : d'une manière ou d'une autre, c'est ce que M. K. a voulu nous faire croire, tout au long de ses discours en France, et surtout, dans celui de Reims !

L'auteur de l'article que nous résumons, Monsieur d'Harcourt, expose ensuite ses propres impressions. Il pense que si le chancelier Adenauer soutient qu'il n'a au cœur aucun soupçon d'animosité contre le communisme, il ne dit pas toute sa pensée. La vérité que tout son passé proclame et qui ressort de ses déclarations devant le pape Jean XXIII, est qu'il a horreur du communisme et qu'il tient le « marxisme-léninisme pour le poison contre lequel devrait se faire la coalition des forces du monde qui veut rester libre. »

Mais si nous reconnaissons chez Adenauer une aversion implacable pour le communisme, « ses sentiments... font bien pâle figure à côté de la haine de Khrouchtchev. » On peut dire sans crainte, parce que cela ressort de toutes les déclarations de M. K., que la haine d'Adenauer est chez lui à l'état d'obsession, et qu'elle le rend ridicule aux yeux du monde, en ce sens qu'une Allemagne, dont l'impuissance est patente, en face d'une Russie armée jusqu'aux dents et détentrice de la puissance de destruction la plus formidable de l'univers, ne devrait pas le faire sortir de ses gonds aussi facilement. Mais au fond, ce n'est pas l'Allemagne que M. K. redoute, c'est l'Occident dont elle fait partie. Et son but est clair : *dissocier l'Occident*, en isolant l'Allemagne, en tâchant de réveiller chez les Français une hostilité qui s'explique par les souffrances de deux guerres effroyables. Et il faut reconnaître que la tactique de M. K. n'est pas sans effet. Il suffit de lire la presse britannique pour s'en apercevoir. Pour faire oublier Budapest, la Russie évoque Oradour. Hitler reste le monstre en face duquel Staline et M. K. sont des anges bienfaisants ! Les Allemands sentent s'étendre autour d'eux un isolement qui les effraie. M. d'Harcourt cite un témoignage allemand très impressionnant en ce sens, témoignage qui s'exprime finalement dans ce mot qui contient tant de choses : « La mort de Foster Dulles a été un dur coup pour nous !... »

La crise de ce qu'on a appelé l'affaire des bases allemandes en Espagne a contribué à épaissir les ténèbres autour de l'Allemagne fédérale. Le récent voyage de M. Adenauer autour du monde aura-t-il réussi à les dissiper en partie ? Le principal hebdomadaire de Rhénanie a eu raison de conclure :

« Il nous faudra beaucoup de temps, beaucoup de patience, beaucoup de sagesse politique pour faire oublier notre Passé... »

Mais qui serait assez aveugle pour ne pas voir que le péril, pour la planète, n'est plus l'hitlérisme, mais bien le communisme envahissant et qui n'a pas caché, par la voix de M. K. à la radio française du samedi 2 avril, sa « certitude » de conquérir l'univers !

XI

Le Concile de Florence (1437-1439)

A l'approche du prochain concile, il est naturel que l'on remonte au dernier concile dans lequel les différends dogmatiques qui séparaient l'Eglise romaine de l'Eglise orientale furent résolus, dans un sens favorable. Ce Concile est celui de Ferrare-Florence, en 1438-1439. Joseph Gill nous en parle, dans *The Month,* d'avril 1960, sous ce titre même. Nous ne retiendrons ici de son exposé que ce qui regarde les discussions dogmatiques.

Ce fut d'abord à Ferrare que les théologiens s'affrontèrent, à partir du 13 décembre 1438. On laissa aux Grecs le choix du sujet de discussion. Ils choisirent le *Filioque*. Le *Credo* original disait du Saint-Esprit : « qui procède du Père ». En Espagne, à partir du VII^e^ siècle, les conciles déclarèrent : « qui procède du Père *et du Fils* ». C'était le fameux *Filioque* qui faisait son apparition. A Rome, cette addition du *Filioque* ne fut faite qu'au début du XI^e^ siècle, non que l'on doutât jusque-là de la doctrine, mais parce qu'on restait fidèle à l'antique formule. Les orientaux avaient toujours reproché aux occidentaux cette addition. Au concile de Ferrare, les arguments des Grecs, après un discours de Bessarion, furent surtout présentés par Marc Eugenikos, archevêque d'Ephèse, le plus disert des orientaux, qui bientôt refusera de poursuivre la discussion, buté qu'il était dans son point de vue, si bien qu'il refusera d'assister aux séances, tout en restant à Florence, et de signer l'acte final d'accord du Concile. Quel était donc son raisonnement ? Il se bornait à citer un décret du Concile d'Ephèse en 431 :

« Il n'est permis à personne de réciter, écrire ou composer une foi autre que celle qui fut définie par les saints Pères à Nicée. »

Marc et Bessarion soutinrent que ce décret interdisait le moindre changement dans le *Credo,* fût-ce l'addition d'un mot, ou sa soustraction. Ils insistaient en disant que Rome avait ajouté le *Filioque*, sans avoir consulté au préalable les Orientaux ni aucun concile.

Pour les Latins, la réponse à ces objections fut donnée par le dominicain André Chysoberges, le franciscain Aloys da Pirano et par le cardinal Cesarini. Ils soutinrent que le *Credo* de Nicée avait reçu des additions au concile de Constantinople, et que ce dernier même avait été complété ensuite. Mais les Grecs ne voulurent pas démordre de leur thèse, à savoir qu'en tout cas, après le concile d'Ephèse, on ne pouvait rien ajouter. Les Latins répliquaient — sans succès du reste — que le *Filioque* n'était pas une addition, mais un éclaircissement. Après les premières passes d'armes à Ferrare, le concile fut transféré à Florence, où les discussions reprirent, mais en allant au fond du problème : le *Filioque* était-il, oui ou non, fondé en théologie patristique ? Comment doit-on expliquer la procession du Saint-Esprit ? Pour les Grecs, l'orateur principal fut de nouveau Marc Eugenikos d'Ephèse. Il était le plus savant des Orientaux, et il était d'autre part réputé pour sa vertu et sa dignité de vie. Il soutint mordicus, par l'Ecriture et les Pères, que l'Esprit-Saint ne procède que du Père. La réplique lui fut donnée par le dominicain Jean de Montenero, dans les septième et huitième sessions. Sa conclusion était la suivante :

« (l'Eglise d'Occident) ne reconnaît qu'une cause du Fils et de l'Esprit, le Père... Donc, elle ne croit pas qu'il y ait deux principes ou deux causes, mais un seul principe et une seule cause, et elle condamne ceux qui affirment qu'il y a deux principes ou deux causes. »

Chez les Grecs unionistes, cette déclaration produisit le meilleur effet, mais ne réussit pas à réaliser l'union. Les discussions se poursuivirent dans une lassitude croissante, allant jusqu'au dégoût, car on ressassait toujours les mêmes arguments. Finalement les Grecs firent, à deux reprises, la déclaration suivante :

« Nous ne voulons plus de discussions publiques, car la discussion ne produit que de l'irritation. Si nous disons quelque chose, vous n'êtes jamais pris de court pour nous opposer une réponse qui n'en finit plus. En écoutant ces interminables discours, nous nous demandons si cela va continuer sans fin. Ainsi donc, examinez s'il existe une voie conduisant à l'union et dites-le nous. Si une telle voie n'existe pas, nous avons dit tout ce que nous pouvions dire. Ce que nous soutenons, c'est la foi de nos pères, c'est la foi de sept conciles, et pour nous cela suffit !... »

Les Latins cherchèrent donc une base d'accord et produisirent un exposé soigneusement libellé, sur la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils. Les Grecs amendèrent cet exposé, de façon à le rendre ambigu, puis le retournèrent aux Latins, qui demandèrent des explications sur les ambiguïtés des formules grecques, mais ne reçurent aucune réponse.

On était arrivé ainsi à la fin de mai 1439. Les Latins finirent par demander aux Grecs de dire s'ils acceptaient, oui ou non, la doctrine latine. Les Grecs répondirent :

« Nous n'écrivons et ne disons que ceci : si vous acceptez ce que nous vous avons déclaré, nous faisons l'union avec vous ; sinon, nous retournons chez nous. »

Le pape — c'était Eugène IV — était désespéré. Il obtint de l'empereur grec le droit de parler aux uns et aux autres. Le 27 mai 1439, il fit donc un discours au concile, qui fit une profonde impression, par le ton de sincérité et de charité qui l'animaient. Les Grecs reprirent l'étude des Pères. Tous les théologiens de mérite, à l'exception de Marc Eugenikos, toujours obstiné, poussaient à l'union. Les Grecs finirent par demander qu'on répondît à ceci :

« Les citations que font les Latins sur le *Filioque* d'après leurs propres Pères, sont-elles authentiques ou inexactes ? »

Bessarion et Isidore de Kiev, partisans de l'union, du côté grec, étaient les auteurs de cette simplification du problème, car ils disaient : tous les saints, qu'ils soient grecs ou latins, sont inspirés par le même Esprit, donc ils ne peuvent avoir une foi différente. Les saints grecs disent que le Saint-Esprit procède, jaillit, sort, du Père, du Père par le Fils, des deux ensemble, etc. Les saints latins doivent donc dire la même chose, même si leurs exposés semblent différer. Les deux doctrines sous des paroles différentes ont donc, doivent sûrement avoir le même sens. Donc l'union n'est pas seulement possible, mais obligatoire. Marc Eugenikos

se vit réduit à accuser les Latins de falsifier les citations de leurs propres Pères, mais il ne put jamais le prouver, car il ignorait le latin. Son prestige, auprès des siens, était cependant si grand, que sa résistance en imposait à beaucoup. Toutefois quand il apparut que ses accusations étaient gratuites, la majorité des Grecs conclut à l'union. Le 8 juin 1439, les discussions sur le St-Esprit furent closes. Le 10, le patriarche de Byzance mourait.

La difficulté principale entre Grecs et Latins fut considérée comme pleinement résolue. Il restait des problèmes mineurs : privilèges du pape, — doctrine du purgatoire, — pratique de l'eucharistie. Le 16 juin, les Grecs exposèrent leurs vues sur le pape et l'eucharistie. Deux jours après, les Latins leur répondirent. Finalement, le 26 juin, les deux partis s'accordèrent sur une formule au sujet de la primauté du pape, tout en réservant les droits des patriarches grecs et en établissant l'ordre de préséance entre eux. On pensait pouvoir publier le décret d'union au 29 juin, en la fête des saints Pierre et Paul, mais des difficultés de rédaction, à la dernière heure, retardèrent la publication de ce décret. Il fut signé enfin, le 5 juillet 1439. Du côté latin, les signataires étaient le pape Eugène IV, « évêque de l'Eglise universelle », 8 cardinaux, 2 patriarches, 8 archevêques, 52 évêques, 4 généraux d'Ordres, 41 abbés, et l'archidiacre de Troyes en qualité de représentant du duc de Bourgogne. Du côté grec, l'empereur Jean VIII Paléologue, 18 métropolitains, dont trois étaient représentants des trois patriarches orientaux de Constantinople, Antioche et Jérusalem, Grégoire, confesseur de l'empereur et représentant du patriarche d'Alexandrie, un évêque russe, trois procureurs d'évêques absents, 5 diacres-staurophores et 6 chefs de monastères. Marc Eugenikos, on l'a dit, refusa de signer, et il fut imité par Isaïe, métropolite de Stauropolis.

La bulle *Lœtentur cœli*, du 6 juillet 1439, fut lue en latin par le cardinal Cesarini, et en grec par l'archevêque Bessarion, à la fin de la messe papale, célébrée dans la cathédrale de Florence.

L'issue du Concile signifiait donc la fin du schisme ! De Florence, où il fut prolongé d'abord, il fut transféré au Latran, en 1443, et réalisa l'union avec les Arméniens, les Coptes, les Syriens, les Nestoriens de Chypre. Mais par les Grecs proprement dits, il fut considéré comme clos au 6 juillet 1439. Ils revinrent chez eux et y arrivèrent le 1^er^ février 1440, plus de deux ans après leur départ. Ils furent mal accueillis par leurs congénères. On les accusa d'avoir « vendu » leur foi, la foi de leurs pères. On soutint qu'ils avaient été maltraités, menacés, qu'ils n'étaient pas libres. L'histoire impartiale ne peut accepter ces rumeurs sans fondement. La prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, marqua la fin de l'union, qui n'avait, vaille que vaille, duré que quatorze ans ! Plaise au ciel qu'elle se reproduise !

XII

En hommage à Léon Bloy

Dans mon récent ouvrage que j'ai publié sous le titre : *Présence de Satan dans le monde moderne* (Paris, France-Empire) et dont l'*Ami du Clergé* a bien voulu faire une recension très favorable, (12 novembre 1959, p. 696), j'ai cru pouvoir prendre en considération les arguments de R. Barbeau, contre Léon Bloy. Les pages que j'ai consacrées à ce « cas troublant », m'ont attiré non seulement des marques d'étonnement, mais de véhémentes protestations, émanant en particulier de dom Pierre-Matthias, dans le monde, M. Van der Meer de Walcheren, et de M. Bisson, peintre-religieux estimé, l'un et l'autre convertis par Léon Bloy et l'ayant parfaitement connu. Ils soutiennent que R. Barbeau a mal interprété les textes que j'ai rapportés après lui. De source romaine très autorisée, je suis informé que l'ouvrage de Léon Bloy, *Le Salut par les Juifs*, fut déféré au Saint-Office, mais qu'il n'y eut pas de condamnation, parce que le cardinal Billot en prit la défense, sous la forme suivante : « *poetice loquitur : il parle en poète* ». C'est ce qu'on devait faire plus tard, pour Papini. Nous ne serons pas plus sévère — à Dieu ne plaise ! — que le Saint-Office. Léon Bloy fut un grand croyant, mais il ne faut pas lui demander de théologie exacte : *il a parlé en poète !* Inclinons-nous et rendons hommage à sa foi !

L. CRISTIANI.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Missel quotidien, Vespéral et Rituel, par les Moines Bénédictins de l'Abbaye de Clervaux. — 2372 + 189 p. (9,5 × 15,5), avec six hors textes en couleurs. — Prix, suivant reliures, de 25,40 à 73,30 NF. — Paris, Brépols, 6, rue du Vieux-Colombier, VI^e^, 1960.

Ce *Missel* contient une Introduction complète à la Liturgie en général ; une présentation particulière au début de chaque *temps* liturgique et de chaque section du missel ; de brèves explications avant chaque épître et chaque évangile ; des notes au bas des pages sur chaque expression ou événement peu connus.

Il reproduit le texte latin complet du missel, et en face, dans la même page, la traduction française de la Bible de Jérusalem ; précisons que les Psaumes suivent l'adaptation du P. Gélineau, S. J., et les autres pièces non bibliques, la traduction du Centre de pastorale liturgique français.

Outre l'Ordinaire de la Messe placé au centre du volume, on trouve la Messe liturgique de tous les dimanches et de toutes les fêtes de l'année, temporal et sanctoral, ainsi que toutes les messes du Commun des Saints et les messes et oraisons votives, messes des morts, etc. De plus, les Vêpres du dimanche et des jours des grandes fêtes avec leurs antiennes ; les Complies du dimanche ; 115 psaumes choisis en français seulement. Voilà pour le *Missel* et le *Vespéral*.

Quant au Rituel, il donne les prières de l'administration des Sacrements que peuvent recevoir les fidèles, de la visite des malades, des funérailles, un examen de conscience assez détaillé, puis un recueil de prières usuelles : saluts du Saint-Sacrement, chemin de Croix et rosaire tirés de l'Ecriture, etc.

Même les pièces chantées (Offertoires, etc.) sont publiées en latin et en traduction. Le chant grégorien, exclusivement employé n'est donné que pour un très petit nombre de morceaux : hymnes et antiennes de quelques Vêpres ; quelques chants des Saluts ; une

partie importante du Kyriale ; le tout en notation moderne, sur cinq lignes, avec clé de sol, et quelques armatures à la clé inutilement alourdies (6 bémols au *Kyrie* IX, et 5 à l'*Agnus* XVIII ; 4 dièses au *Gloria* II ; une faute d'impression au *Kyrie* XVII, 2e formule. p. 46, avant dernière portée, *sol* mis au lieu de *fa*).

Signalons encore la probité historique des auteurs En voici quelques exemples. « La légende si célèbre et si populaire des onze mille martyres de Cologne (compagnes de sainte Ursule) ne résiste pas à la critique historique » (p. 1689). S. Félix de Valois : « légende assez tardive » (p. 1746). S. Denis de Paris est situé « vers le milieu du IIIe siècle. Au IXe siècle, on mêla audacieusement les quelques éléments historiques de sa vie à celle de Denys l'Aréopagite » (p. 1666), etc.

Le *Kyriale* se trouve en supplément (p. 3*-71*), suivi d'un Vocabulaire liturgique alphabétique (p. 73*-86*) et de plusieurs Tables (p. 87*-103*). Une ajoute finale donne les Messes des Fêtes propres à la France et au Canada (p. 1*-88*).

Tel est ce missel, l'un des mieux adaptés aux désirs des fidèles de langue française. Il sera bien accueilli par tous. Il est à recommander en particulier aux chrétiens que leur éducation ou leurs occupations ont rendus un peu exigeants sur la bonne tenue scientifique de leurs manuels de prière.

Officium parvum B. Mariæ Virginis. Editio amplior. — XIV + 450 p. sur papier bible (9 × 14). — Turin, Marietti. Paris, Lethielleux ; Louvain, Editions du Mont-César, 1959.

Le texte latin garde les mêmes psaumes que l'ancien Petit Office de la Sainte Vierge ; mais on y a ajouté des variations portant sur les autres parties de l'office pour faire correspondre les prières aux différents temps et aux fêtes de l'année liturgique. Ce travail a été fait par le R. P. (aujourd'hui cardinal) Bea. Une traduction française accompagne ici ce texte latin, à chaque page sur une colonne placée du côté de la reliure, et écrite en caractères plus petits : cette traduction est l'œuvre des RR. PP. Bénédictins du Mont-César.

Le but de ces innovations apportées au texte du Petit Office tel que l'avait fixé S. Pie V, est de permettre aux fidèles et aux religieux et religieuses de s'unir plus étroitement aux solennités de l'Eglise et de participer plus pleinement à sa vie liturgique. Ainsi s'exprimait Pie XII en autorisant, en 1953, ce nouveau texte avec traduction allemande, pour les religieuses enseignantes de la Ste-Croix, tertiaires de S. François, à Menzingen.

Dans cette nouvelle édition, on ne trouve pas de changements substantiels. Les principaux sont la suppression de la mémoire des Saints à Laudes et à Vêpres, et l'introduction à l'intérieur du texte des Psaumes de titres secondaires pour aider à suivre la pensée de l'auteur inspiré.

On assure parfois que la récitation de ce Petit Office pourrait être dite au chœur en français ; la présente édition ne donne aucune indication sur cette possibilité ni sur les moyens de l'obtenir éventuellement de l'autorité romaine.

Les Psaumes. Texte et notes extraits de la BIBLE DE MAREDSOUS. — 186 p. (9 × 15), broché, sur papier ordinaire, 2,70 NF. ; relié plastique, sur papier bible, 3,90 NF. — Dépôt à Paris, Société d'éditions catholiques (23, rue Visconti-VIe) 1959.

Cette édition a l'avantage de présenter les Psaumes dans un format très portatif (l'édition reliée avec papier bible n'a qu'un demi-centimètre d'épaisseur). Les titres hébreux sont conservés en traduction française ; mais ils sont accompagnés d'un autre titre en plus gros caractères qui indiquent le sujet du Psaume pour aider à une récitation pieuse. Très lisible malgré l'emploi de fins caractères, cette édition mérite bien le grand succès qui l'attend parmi les chrétiens.

Chanoine OSTY. — **Les Psaumes. Traduction nouvelle.** — 406 p. (10 × 15). — Paris, Librairie Saint-Paul (6, rue Cassette, VIe), 1960.

Pour une lecture intelligente qui sauvegarde à la fois la couleur juive de ces antiques poèmes, leur style lyrique et leur orientation vers l'avenir chrétien, nous conseillons tout spécialement cette édition élégante et maniable du savant et délicat traducteur du Nouveau Testament qu'est M. Osty.

Une Introduction de 42 p. renseigne le lecteur sur l'état actuel du livre des psaumes, leurs titres, leurs sujets, leurs origines et leurs auteurs, leur emploi dans la vie liturgique d'Israël, leurs rapports avec le Nouveau Testament, leur adoption par l'Eglise, sur le fruit que nous pouvons retirer de leur usage pour notre piété et enfin sur les origines de leur texte latin actuel.

Voici les règles très sages que M. O. a adoptées pour sa traduction : d'abord l'exactitude du sens « recherchée avec passion », mais non pas une exactitude « matérielle, servile » ; car « la vraie fidélité consiste à faire passer tout le contenu du texte original dans la *vraie* langue de la traduction : jargonner n'est pas traduire ». En même temps il a voulu « une traduction qui coule et qui chante » pour éviter « le contresens total de traduire prosaïquement une œuvre poétique ». Il a donc « essayé de donner à sa phrase légèreté, nombre, mouvement, allégresse ». Outre ces principes appliqués avec un remarquable succès, l'auteur a fait suivre chaque psaume de notes assez abondantes qui éclairent le sens, en tenant compte au besoin des variantes et surtout en donnant des références très utiles à d'autres écrits bibliques et aussi, mais plus rarement, aux commentateurs contemporains.

Telle est cette remarquable réussite dont le succès et les bienfaits s'affirmeront en même temps que sa diffusion.

Jacques et Raïssa MARITAIN. — **Liturgie et contemplation.** — In-8 de 102 p., 4,50 NF. — Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

Dans ce petit livre de la collection « Présence chrétienne », les auteurs « font le point sur une question qui menace de diviser les esprits en Amérique comme d'ailleurs chez nous en Europe » : y a-t-il incompatibilité entre la vie liturgique et la vie contemplative ?

Ils maintiennent : 1° que la liturgie, bien que communautaire, suppose le silence et l'oraison de chaque âme en particulier, et les favorise : 2° que la contemplation prend diverses formes : typique, quand elle est à dominante intellectuelle ; masquée, quand les dons actifs prédominent. Enfin 3°, en achevant de redresser plusieurs opinions discutables, ils prennent la défense, aussi bien de la liturgie correctement comprise, que de la contemplation solitaire.

Ces pages, sensées et équilibrées, d'une démonstration parfois un peu lente, s'inspirent d'une doctrine traditionnelle et sûre. Les religieux, les prêtres et les laïcs fervents les liront avec profit.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 3 maii 1960
G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)